

Nouvelles perspectives en sciences sociales



De l'évolution dans les religions

Gérard Donnadieu

Volume 1, numéro 1, mars 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/602447ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/602447ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Prise de parole

ISSN

1712-8307 (imprimé)

1918-7475 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Donnadieu, G. (2005). De l'évolution dans les religions. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 1(1), 95–108. <https://doi.org/10.7202/602447ar>

Tous droits réservés © Prise de parole, 2005

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

De l'évolution dans les religions

GÉRARD DONNADIEU

Secrétaire général de l'AFSCET
Ancien professeur à l'IAE de Paris,
Université Panthéon-Sorbonne

Le concept d'évolution, omniprésent dans les sciences de la Terre, les sciences du vivant et l'histoire de certaines activités humaines comme les sciences et techniques, a mauvaise presse dans les sciences humaines, en particulier pour l'étude des religions. Pour le croyant, l'idée que sa religion ait pu évoluer au cours du temps et ne soit pas cette projection intemporelle de l'Absolu divin dans l'humanité a quelque chose de blasphématoire. Et pour l'anthropologue héritier du structuralisme de Lévi-Strauss, lequel a frappé d'interdit toute approche diachronique, ce concept d'évolution est une injure au relativisme culturel qui tient lieu d'axiome à tout un pan de l'anthropologie contemporaine. Il peut certes y avoir des fluctuations dans les croyances et les pratiques religieuses, il n'y a pas d'évolution!

Je prends donc un grand risque en cherchant à transposer le concept d'évolution au phénomène religieux. Mais plutôt que de tenter cette transposition sur un plan macro-historique, du type « évolution religieuse de l'humanité » comme ont voulu le faire Tylor, Frazer ou Freud après Auguste Comte, avec les résultats discutables que l'on sait, j'aborderai la question d'un point de vue micro-sociologique. Ma recherche tournera autour de la question: quels sont les mécanismes « fins » qui permettent à une religion donnée de se montrer plus ou moins capable d'accueillir un changement, puis d'engager une évolution?

Pour ce faire, on doit commencer par un bref parcours socio-anthropologique dans le phénomène religieux afin de mettre en évidence l'élément constitutif qui est à l'origine de la pérennité d'une religion, à savoir la tradition.

1. La tradition en religion

Étymologiquement, le mot religion procède de deux racines latines:

- a. *relegere* qui désigne ce qui exige le respect, la dévotion, le recueillement (les dieux, les ancêtres, la tradition, etc.);
- b. *religare* qui désigne ce qui relie (aux autres, à la nature, aux dieux).

Ces deux significations se retrouvent à des degrés divers dans les nombreuses définitions que, depuis Emile Durkheim, les sociologues ont essayé de donner de la religion. Rappelons la définition que proposait ce dernier :

Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent (1990 : 65).

Le *relegere* concerne ici le « sacré », c'est-à-dire un ensemble de matériaux symboliques (le contenu du croire) nettement distingué du « profane ». Et le *religare* se trouve dans le lien social qui unit entre eux les croyants. On sait que, pour Durkheim, ce lien social était déterminant et constituait l'essence même de la religion dans les sociétés primitives.

Sans rompre totalement avec une telle approche, la sociologue Danièle Hervieu-Léger s'en écarte sensiblement dans sa volonté de prendre en compte les caractéristiques de la société d'ultra-modernité dans laquelle nous vivons. Dans une telle société, le corpus symbolique auquel se réfère l'expérience subjective du croyant n'est plus suffisant pour fonder une identité religieuse. Et de même, les grandes fonctions sociales remplies traditionnellement par la religion ont perdu leur pouvoir d'intégration. C'est pourquoi notre sociologue écrit:

Dans l'univers fluide, mobile, du croire moderne libéré de l'emprise des institutions totales du croire, tous les symboles sont donc interchangeables, transposables les uns dans les autres. Tous les syncrétismes sont possibles, tous les ré-emplois sont imaginables (1993 : 110).

Cette situation serait la véritable conséquence de la modernité et non pas la disparition du croire et de la religion comme ont pu le penser un certain nombre de philosophes rationalistes. En revanche, cette situation fait disparaître la frontière entre sacré et profane par laquelle on distinguait jusqu'alors le religieux. Et elle étend la notion du croire à des domaines fort divers (les rassemblements sportifs ou musicaux par exemple) qui peuvent ne rien avoir de religieux.

D'où l'approche nouvelle du *croire religieux* proposée par Danièle Hervieu-Léger, conçu non pas à partir de son contenu symbolique (et rituel), ni de sa fonction sociale, mais comme « un mode particulier d'organisation et de fonctionnement du croire » fondé sur *l'autorité d'une tradition (ibid.)*. Cette tradition peut être rappelée par un texte fondateur censé avoir valeur éternelle (le Coran dans l'islam) et/ou par une autorité religieuse (le magistère dans l'Église catholique, le maître spirituel dans les religions orientales).

Pour qu'il y ait religion, trois notions entrelacées sont donc requises:

- a. l'existence d'un contenu symbolique minimum. Il s'agit là d'une condition préalable pour qu'il puisse y avoir un croire;
- b. ce croire doit se donner aux croyants comme présentant une continuité dans le temps. Il implique un acte de mémoire par delà l'immédiateté de l'émotion;
- c. ce croire exige la référence légitimatrice d'une tradition. Le croyant ne se contente pas de croire par habitude, par respect d'une coutume; il se reconnaît comme engendré par cette filiation à une tradition.

Pour Danièle Hervieu-Léger:

L'existence d'une pratique d'anamnèse, à travers laquelle un groupe de croyants signifie pour lui-même et pour l'extérieur, son inscription dans la continuité d'une filiation qui justifie entièrement le rapport qu'il entretient au présent, est ce qui permet de considérer qu'on a bien affaire à une religion, et non pas à une sagesse, à une philosophie de la vie, ou à une morale (1993: 180).

Ce qui conduit tout droit à la définition qu'elle donne de la religion:

Une religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (*op. cit.*, 1993: 119).

C'est donc ce mécanisme de *reproduction historique* d'un croire, actualisant un passé dans le présent et le projetant dans le futur qui constitue pour Danièle Hervieu-Léger l'essence du religieux:

L'essentiel, dans cette affaire, n'est pas le contenu de ce qui est cru, mais l'invention, la production imaginaire du lien qui, à travers le temps, fonde l'adhésion religieuse des membres au groupe qu'ils forment et aux convictions qui les lient (1993: 118).

En quelque sorte, les croyants religieux doivent pouvoir dire « comme nos pères ont cru, nous aussi nous croyons » (*ibid.*).

Je tiens la conception de la religion de Danièle Hervieu-Léger comme hautement intéressante pour penser les phénomènes d'évolution. Le modèle est en effet intrinsèquement lié au temps. Le temps de la fidélité au message et de sa reproduction d'abord, ce qui semblerait devoir exclure toute possibilité de changement. Mais on sait que, dans un environnement évolutif, pour pouvoir maintenir vivant l'esprit d'une tradition, il faut savoir parfois en changer les formes. La tradition est rarement simple répétition du passé, elle sait aussi se montrer créatrice. Danièle Hervieu-Léger note à ce sujet: « Ce qui importe avant tout est que la démonstration de la continuité soit capable d'incorporer jusqu'aux innovations et ré-interprétations qu'exige le présent » (1993: 127).

Les opérations de tri et de mise en forme qui vont modifier l'héritage, sans cesser de le faire apparaître comme héritage, vont aussi le régénérer en norme de vie pour le présent et pour le futur. On constate donc que le rapport au passé fondateur, c'est-à-dire à la tradition, peut servir suivant le cas:

- à ouvrir la porte au changement en rappelant la croyance originelle qu'il faut actualiser dans la nouvelle situation de vie;
- à verrouiller le changement par le rappel de l'interprétation « officielle » de la croyance, interprétation qui se déclare intangible.

On conçoit qu'un tel débat puisse présenter un enjeu fort pour les acteurs religieux, en particulier pour ceux qui disposaient jusqu'alors d'un certain monopole de manipulation des objets symboliques. Mais l'existence même d'un tel débat interdit à la tradition d'être la simple reconduction du passé dans le présent.

2. À l'origine de la tradition

Plutôt que de religion en général, il faut donc s'interroger sur ce qui se trouve à l'origine d'une religion en particulier et va constituer le noyau fondateur de sa tradition (en termes théologiques, on parlerait de *kérygme*). Pour répondre à cette question, je reprendrai l'essentiel de l'analyse de Mircea Eliade (1965, 1975, 1991), lequel considère que

toute religion a un *centre*, une conception centrale qui inspire et anime l'ensemble du corpus des mythes, des rituels et des croyances... Mais le *centre* d'une religion n'est pas toujours évident. Certains chercheurs n'en soupçonnent parfois même pas l'existence [Eliade, 1991, pp. 30-31].

Pour ce penseur, considéré en son temps comme le spécialiste mondial du phénomène religieux, toute religion repose au départ sur une expérience de la transcendance (quelle que soit l'interprétation que l'on puisse donner par ailleurs de cette transcendance). Selon Eliade, l'expérience de la transcendance est chose courante dans l'humanité et concerne, sur un plan subjectif, beaucoup d'êtres humains. Elle se réalise à l'occasion de *hiérophanies*, souvent décrites sous forme poétique par les mystiques, caractérisées par:

- le sentiment intense d'une relation à un « Tout Autre » mystérieux,
- la soudaineté et généralement la brièveté de l'expérience,
- la nécessité d'un support objectif (objet, lieu, livre, personne, événement...) jouant le rôle de signe pour médiatiser la relation.

Pour Eliade, les religions sont issues de *hiérophanies primordiales* vécues par des « génies religieux » de l'humanité et qui ont fortement impressionné l'entourage. Ces hiérophanies vont ensuite se cristalliser et se transmettre sous forme de productions socioculturelles (mythes, rites, interdits, enseignements de sagesse et théologie) qui deviennent constitutives de la tradition. Mais la tradition comporte toujours un noyau fondateur (ou *kérygme*) qui est le rappel de la hiérophanie primordiale, laquelle se ramène le plus souvent à la combinaison de trois types purs (il s'agit d'idéaux-type au sens de Max Weber) dont l'un est généralement prédominant.

- **La révélation d'une loi:** Donation d'une loi ou commandements s'imposant aux membres du groupe et qui se donne comme l'expression de la volonté des dieux (ou du Dieu). Cette loi peut se trouver transcrite dans un Livre qui de ce fait devient sacré.

Exemples: la loi donnée par Dieu à Moïse au Sinaï et gravée sur des tables de pierre conservées dans l'arche d'alliance. Dans le judaïsme orthodoxe, le rôle joué par le Lévitique et ses 613 commandements. Dans l'islam, le Coran, parole incréée de Dieu, révélée au prophète Mahomet, et qui contient les obligations religieuses (les cinq piliers) et sociales (les principaux éléments de la loi islamique ou *charia*) auxquelles doit se soumettre le musulman.

- **Une rencontre extraordinaire:** Dans les religions archaïques, il s'agit souvent de la rencontre avec un phénomène naturel grandiose, extraordinaire ou terrifiant (la foudre, la tempête, l'animal dangereux, etc.) dont on sort indemne.

Mais cette hiérophanie existe aussi dans les religions historiques sous forme de la rencontre d'un événement hors du commun.

Exemples: le buisson ardent à l'origine de la vocation de Moïse, la traversée miraculeuse de la mer des roseaux qui va devenir l'événement fondateur du judaïsme.

Le christianisme a poussé à son point ultime ce type de hiérophanie. La foi chrétienne repose originellement sur un événement de l'histoire: la rencontre avec un homme de la Palestine du 1^{er} siècle, crucifié par les Romains et que ses disciples prétendent avoir vu ressuscité. Pour ces derniers, cette « résurrection » est même la hiérophanie primordiale! Mircea Eliade ira jusqu'à écrire à ce sujet: « Du point de vue de l'histoire des religions, le judéo-christianisme nous présente la hiérophanie suprême: la transfiguration de l'événement historique en hiérophanie » (Eliade, 1975: 223).

- **Une illumination intérieure:** Ici, la hiérophanie se présente comme purement subjective, se déroulant dans le secret du cœur, mais avec néanmoins des conséquences observables quant à la transformation de la personne. C'est pourquoi elle impressionne les proches et peut acquérir une dimension universelle.

Exemple: l'expérience d'éveil faite sous un arbre, à Bénarès, par Sidharta Gautama qui deviendra le Bouddha.

Pour comprendre l'évolution d'une religion, il faut donc se référer à la nature de son kérygme et à la plus ou moins grande plasticité de ce dernier, toutes choses qui vont permettre à la religion considérée d'entrer ou pas dans le processus de ré-interprétation décrit par Danièle Hervieu-Léger.

3. Place du texte dans la tradition

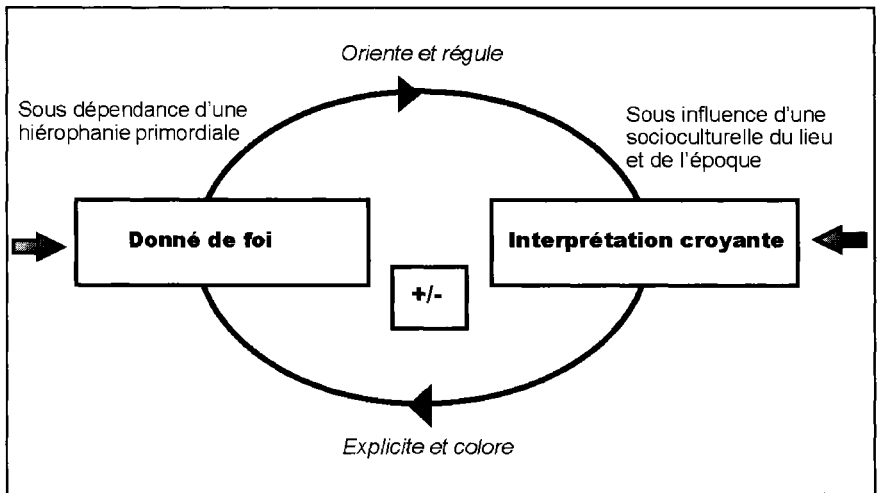
Dans les grandes religions historiques nées après l'invention de l'écriture, le texte gravé sur la pierre ou la brique, écrit sur parchemin, papyrus ou papier, va jouer dans la conservation de la tradition un rôle important. C'est lui qui vient en soutien d'une mémoire défaillante ou pour interdire des altérations (modifications, suppressions, enjolivements, etc.) au message originel. Le tradition prend alors, au moins pour partie, figure d'un *texte fondateur* revêtant bientôt un caractère sacré.

Toutefois, pour être correctement transmis, le texte a besoin de l'appui des lettrés (scribes et lecteurs) qui ont le monopole de la transcription et de la diffusion des textes. Et lors de cette transmission, les lettrés ne sont pas à l'abri d'erreurs matérielles, ni de fautes d'interprétation. De plus, pour être reçus par les fidèles, le texte doit être compris, ce qui nécessite généralement un commentaire « autorisé » et pose à nouveau la question de l'interprétation. Comment interpréter un texte écrit voici plusieurs siècles dans un contexte socioculturel très différent du nôtre et que nous ne pouvons pas aborder en faisant abstraction de la culture de notre époque? En cela consiste le problème *herméneutique* (ou de l'interprétation) que je vais essayer de poser en termes systémiques.

Si toute tradition religieuse est fondée sur une hiérophanie primordiale, comme le prétend Mircea Eliade, nous appellerons *donné de foi* la référence à cette hiérophanie, référence dont le texte sacré constitue la trace littéraire dans l'histoire. Mais pour être reçu par les fidèles, nous dit Danièle Hervieu-Léger, ce donné de foi a besoin d'être en permanence ré-actualisé au travers d'une *interprétation croyante* qui est le fait de la communauté croyante tout entière. Et cette interprétation dépend inévitablement des caractéristiques culturelles de la société au sein de laquelle vit la communauté croyante. Ainsi se construit la *boucle herméneutique* que l'on peut visualiser par le schéma suivant.

Le pôle de gauche, le donné de foi, constitue la base réelle, le substrat sans lequel aucune expérience religieuse n'est possible. Les hiérophanies primordiales étant diverses, on notera l'extrême diversité de ce donné de foi dont le texte fondateur est le reflet. Et on pressent que le statut de ce texte sacré ne sera pas exactement le même suivant la nature de la hiérophanie primordiale. Or, de ce statut dépend la possibilité ou pas d'ouverture du texte à l'interprétation comme nous allons le voir!

Le pôle de droite, l'interprétation croyante, concerne le système de représentation (constructions mythologiques, rationalisations théologiques, projections symboliques, etc.) que le croyant, ou la communauté croyante, produit pour rendre compte de son expérience du donné de foi. Ce système de représentation est pour une large part dépendant des moyens culturels (capacité d'abstraire, de représenter, de symboliser ...) dont dispose la société au sein de laquelle vit le croyant.



Entre les deux pôles se noue une relation de circularité: le croyant reçoit l'empreinte du donné de foi en même temps qu'il le colore et l'enrichit par l'interprétation qu'il en donne. Toute tradition religieuse vivante repose sur cette relation de circularité. Ouvrir la boucle herméneutique, sous prétexte de meilleure compréhension, c'est réduire la tradition à l'un de ses constituants: soit le donné de foi brut qui risque alors de se figer en sacré idolâtrique, soit le système d'interprétation qui peut facilement tourner en idéologie. Seul le maintien du lien systémique entre les deux pôles permet de garder à la tradition sa profondeur, sa complexité et son dynamisme.

La boucle herméneutique est de plus ago-antagoniste, c'est-à-dire qu'elle peut, suivant les circonstances et les moments,

- jouer en faveur de la conservation de l'état du système (*réroaction dite négative*). Le donné de foi élimine les interprétations déviantes et l'interprétation croyante vient conforter le donné de foi;
- jouer en faveur de l'évolution du système (*réroaction dite positive*). Le donné de foi autorise une pluralité d'interprétations et une nouvelle interprétation croyante ouvre sur le donné de foi des aperçus insoupçonnés.

Ce second mode de fonctionnement est naturellement celui que l'on rencontre dans tout phénomène d'évolution au sein d'une tradition religieuse. Mais pour qu'il se produise, faut-il encore que le texte fondateur qui a reçu en dépôt le donné de foi présente assez de plasticité pour autoriser les ré-interprétations. Et nous voici revenus au statut du texte sacré!

En écho aux trois types purs de hiérophanies primordiales, trois statuts sont concevables pour le texte sacré:

- **le texte est la hiérophanie** elle-même et se donne comme la révélation. Nous avons vu que c'est typiquement le cas de l'islam par suite du rôle quasi-exclusif donné au Coran. Dans une telle conception, le texte appelle l'adhésion inconditionnelle du lecteur et la marge laissée à l'interprétation est très faible.
- **le texte est le récit de l'événement hiérophanique** laissé par ceux qui disent en avoir été les témoins. Son but est d'amener le lecteur à donner foi à ce témoignage pour lui permettre de partager ensuite l'expérience croyante des témoins. C'est typiquement le cas du christianisme où le rôle central est tenu par l'événement Jésus Christ. Selon la formule du théologien jésuite américain Avery Dulles (il est le premier théologien à avoir utilisé la théorie des modèles et a été fait cardinal en 2001): « La Bible n'est pas la révélation, mais l'enregistrement de la révélation » (Dulles, 1984, 54). Dans une telle conception, le texte non seulement permet mais exige l'interprétation.
- **le texte est un enseignement** laissé par le fondateur dont le but est de conduire ses disciples à faire la même expérience hiérophanique que celle du maître. Ainsi du Bouddha qui, après avoir atteint l'éveil, s'interroge longuement sur l'utilité de partager avec d'autres hommes cette expérience d'illumination. Il y répondra par l'affirmative et donnera

pendant plus de quarante ans, à des centaines de disciples, un enseignement sur la manière d'atteindre l'éveil. Transmis par tradition orale puis consigné dans la *tripitaka* (la triple corbeille des textes), cet enseignement comporte un demi-million de pages de facture et d'inspiration souvent fort différentes. On conçoit, dans ces conditions, que l'interprétation soit requise pour s'orienter dans cette profusion de textes.

4. La question du retour aux sources

En période de mutations sociales et culturelles, une communauté religieuse cherche très naturellement à réassurer son identité en remontant aux sources de sa tradition. De ce retour au passé fondateur résultera, comme l'observe Danièle Hervieu-Léger (citée en section 1), soit l'ouverture au changement par le rappel de l'esprit de la croyance originelle, soit le verrouillage du changement par le rappel du caractère intangible de la lettre de cette même croyance. Ce choix crucial va se jouer sur la capacité de la boucle herméneutique à basculer de la rétroaction négative, où la conservation l'emporte, à la rétroaction positive où l'interprétation, sous l'influence des changements socioculturels, vient colorer et re-configurer de manière neuve le donné de foi. Or, cette capacité dépend pour une large part, ainsi qu'il a été montré, du statut attribué au texte sacré. Selon que le texte laisse une marge plus ou moins grande à l'interprétation, l'évolution est possible ou ne l'est pas.

Ce jugement se vérifie dans les évolutions contrastées de l'islam et du christianisme, comme l'a bien vu le sociologue agnostique Marcel Gauchet. Dans son ouvrage-maître, il écrit:

Tout se jouera à cet égard dans la manière dont seront compris, en pratique, d'une religion à l'autre, la communication, le dépôt et l'administration de la volonté du seul Dieu. Que l'on ait une transmission directe, productive d'un Texte ou d'un Code une fois pour toutes exactement arrêtés, comme dans le cas de la loi judaïque, « la loi de Moïse prescrite par Yahvé à Israël », ou plus tard, et plus nettement encore comme dans le cas du Coran, recueil de la parole même de Dieu et, en fonction de cette irrécusable attestation de la règle et du sens, la marge d'indétermination sera très réduite, voire inexistante... L'originalité libératrice du christianisme consistera, par opposition, à reposer sur une transmission indirecte, Dieu déléguant son fils pour s'adresser aux hommes, et celui-ci prenant en outre réalité d'homme, et d'homme du commun, pour l'accomplissement de sa mission. Le message du salut, du coup, se charge d'un mystère appelant exégèse sur le fond (1985: 106).

Je me propose d'illustrer cette affirmation par deux exemples empruntés à l'histoire contemporaine.

4.1. Pourquoi le succès de l'islamisme radical ?

Puisque dans l'islam le donné de foi est un Livre incréé descendu du ciel, le prophète n'en étant que le récepteur passif (c'est pourquoi la tradition le présente comme analphabète), le champ de l'interprétation se trouve limité aux silences du texte sacré. Ces silences vont être progressivement comblés par les paroles (*hadith*) attribuées au prophète et à ses compagnons. L'ensemble « Coran plus hadith » fondera la tradition (*sunna*) et le droit (*fiqh*) d'où découlera la loi musulmane (*charia*). Ce travail d'interprétation sera terminé au X^e siècle où le calife *al Hakem* déclarera fermées les portes de l'*ijtihad* (c'est-à-dire de l'interprétation).

À partir de cet instant, le monde islamique s'endort dans une culture de répétition, légitimée de surcroît par un sentiment de supériorité. Il ne sera tiré de cette léthargie que par le choc de la modernité occidentale au XIX^e siècle. Face à ce choc, la nécessité au plan religieux d'une ré-affirmation identitaire va susciter, comme il était prévisible, un retour aux sources. Or, les marges de jeu pour ré-interpréter le texte sacré étant très faibles, ce retour aux sources a de grandes chances de prendre la forme d'une application littérale de la tradition dans les modalités qui étaient les siennes au temps du prophète. Nous avons là l'inspiration du discours islamiste et aussi sa force de séduction auprès de beaucoup de musulmans sincères.

Naturellement, on peut rêver à une autre réponse, celle d'une « réouverture de l'*ijtihad* » où l'on soumettrait le donné de foi au feu roulant d'une interprétation moderne. On a vu l'extrême difficulté d'un tel programme, compte tenu du statut donné au texte sacré. Certains intellectuels musulmans vivant en Occident s'y essaient néanmoins, non sans grands soupçons de la part des islamistes mais également des institutions officielles de l'islam. L'un d'entre eux, le professeur Mohammed Arkoun, sans perdre pour autant espoir, en est venu au constat désenchanté suivant:

Pour l'instant, c'est-à-dire dans l'islam actuel, il n'est pratiquement pas possible d'ouvrir un débat de critique historique, ni même un débat herméneutique sur le Coran lui-même... Le recours à la lecture historique critique ou l'interrogation anthropologique sont impensables... Ainsi, l'ouverture du vaste chantier de la formation historique et de l'authenticité des corpus officiels..., et *a fortiori* du Coran, demeure un tabou absolu (1999: 111-112).

4.2. L'aggiornamento catholique du Concile Vatican II

Dans le christianisme, le donné de foi est l'événement Jésus Christ: *le Verbe s'est fait chair* (prologue de l'évangile de Jean), il ne s'est pas fait Livre. Cet événement, en lui-même très mystérieux et paradoxal, appelle l'interprétation et tout l'effort de la théologie chrétienne des premiers siècles sera d'essayer de le penser dans le cadre des catégories de la philosophie grecque. De nombreuses interprétations sont possibles dont certaines seront rejetées par l'Église comme trop éloignées de la foi commune. Cette fonction de régulation est assurée au moyen du dogme, lequel énonce à un instant donné, pour une culture donnée et sous forme rationnelle, le corpus minimum constitutif de l'interprétation orthodoxe. Contrairement à une idée reçue, le dogme n'a donc rien d'absolu et de définitif; il évolue au cours de l'histoire comme l'a montré dès le XIX^e siècle le cardinal Newman¹.

Il arrive cependant qu'à certaines époques, certaines interprétations croyantes deviennent dominantes, sinon exclusives. Le risque est alors de sacrifier l'interprétation au point d'en oublier le donné de foi. On peut penser que c'est ce qui s'est produit dans l'Église catholique à l'issue du Concile de Trente (1545-1563) et dans le contexte très conflictuel, il est vrai, de la Contre-Réforme. On en est venu à considérer l'interprétation officielle comme auto-suffisante au point d'aller jusqu'à interdire la lecture de la Bible (le texte fondateur témoignant du donné de foi) aux fidèles catholiques!

À ce niveau de blocage, la seule issue consiste à remettre en mouvement la boucle herméneutique, particulièrement sous son mode de rétroaction positive. Tout le XIX^e siècle et le début du XX^e siècle disent l'histoire des multiples tentatives faites par des religieux, des théologiens, des philosophes, des hommes d'action pour relancer la boucle herméneutique, tentatives le plus souvent suivies d'une condamnation venue de Rome. Rappelons les condamnations successives du catholicisme social (Lamennais), de la démocratie chrétienne (avec le Sillon), de l'exégèse moderne

¹ John Henry Newman (1801-1890). Théologien anglican, professeur à Oxford, ses recherches historiques sur l'évolution des idées et des concepts en matière religieuse le conduisent à écrire en 1842 son *Essay on the Development of Christian Doctrine* puis à se convertir au catholicisme en 1845. Il montre que les formulations dogmatiques de l'Église se présentent comme des idées qui naissent, grandissent, se nourrissent d'autres idées, gagnent progressivement en clarté puis peuvent se métamorphoser lorsque le contexte culturel change. Cela tout en restant fidèle à l'intuition première de la foi.

(avec la crise moderniste et l'affaire Loisy), les savants catholiques interdits de publication (Teilhard de Chardin), les théologiens interdits d'enseignement (de Lubac, Congar, Daniélou, Karl Rahner...). Or, toutes ces positions condamnées vont triompher au Concile Vatican II (1962-1965) et les théologiens interdits seront même faits cardinaux. Comment un tel renversement a-t-il été possible et comment la boucle herméneutique a-t-elle pu être relancée?

Les raisons sont certainement multiples et on peut penser que les idées nouvelles ayant cheminé longtemps de façon souterraine ont fini par resurgir à l'occasion du changement de générations, lors du renouvellement des responsables ecclésiastiques. Un facteur semble cependant avoir joué un rôle d'entraînement. Dans l'impossibilité d'exposer directement leurs thèses quant à la place de l'interprétation, exégètes et théologiens suspects se sont mis en demeure de diffuser les écrits des Pères de l'Église (ces auteurs religieux vénérés par tous les chrétiens et qui ont écrit entre le II^e et le VI^e siècles). Pour cela, ils ont traduit en langue moderne, généralement à partir du grec ancien, la masse énorme de ces écrits. En français, cela a donné la collection « *Sources chrétiennes* » largement diffusée auprès des intellectuels catholiques, des religieux, du clergé, dans les Facultés de théologie, dans les séminaires et jusqu'au Vatican. Or, les interprétations croyantes données par les Pères de l'Église, inattaquables en matière de foi, sont plurielles et en partie contradictoires. Par contraste, cette diversité fait ressortir le caractère partiel, contingent et pour tout dire relatif de l'interprétation de Trente. Il devient donc légitime de revoir cette interprétation à la lumière des nouveaux développements survenus dans la culture et la société. La boucle herméneutique se trouve ainsi relancée et tout le travail doctrinal réalisé par Vatican II en est le résultat.

5. Pour conclure

Il ne faut pas donner aux deux exemples qui viennent d'être trop sommairement exposés une autre valeur qu'illustrative. J'aurais pu en présenter bien d'autres, sélectionnés parmi les diverses religions du monde. Mon but, en les choisissant délibérément contrastés, était de mettre en évidence le fonctionnement paradoxal de la boucle herméneutique qui peut aussi bien être mise au service de la conservation intransigeante d'une tradition qu'à sa mise en mouvement. Tout se joue sur la polarité de la boucle, laquelle peut à chaque instant s'inverser à partir de considérations infimes (c'est son caractère ago-antagoniste).

Une telle conceptualisation, assise sur les acquis de la pensée systémique, reste encore assez largement méconnue des praticiens des sciences humaines. Mon propos était de montrer, autrement que par un discours abstrait, la pertinence et l'efficacité d'une telle approche. Une efficacité qui se révèle surtout à l'occasion d'opérations à forte complexité, comme il en va des phénomènes d'évolution ou de conduite du changement.

Références

- Arkoun, Mohammed (1999). « L'Islam actuel devant sa tradition ». Conférence au Colloque organisé par l'Académie Internationale des sciences religieuses à Athènes en 1995, publié in *Christianisme, judaïsme et islam*. Paris, Cerf, 103-151.
- Durkheim, Émile (1990). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.
- Eliade, Mircea (1965). *Le Sacré et le profane*. Paris, Gallimard.
- Eliade, Mircea (1975). *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot.
- Eliade, Mircea (1991). *La nostalgie des origines*. Paris, Collection Folio Essai, Gallimard
- Gauchet, Marcel (1985). *Le Désenchantement du monde*. Paris, Gallimard.
- Dulles Avery, (1984). *Models of Revelation*. New York, Orbis Books
- Hervieu-Léger, Danièle (1993). *La Religion pour mémoire*. Paris, Cerf.